

## AZ ÖNMAGUNKKAL RENDELKEZÉS VÉGHEZVITELE –, AVAGY AZ AKARAT JÓRA FORDÍTÁSA

---

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

Az akarat látszólag általános és alapvető etikai kategória, amely különböző feltételek közepette és eltérő szerepeket betöltve ugyan, de majdnem minden etikai elméletben meghatározó szerepet játszik. „Az akarati aktusok és az akarati tudat – olvasható egy Husserl akarat elméleteinek szentelt tanulmányban – életünk leginkább elbűvölő jelenségei közé tartoznak, ugyanis akarati aktusok nélkül egyetlen cselekvést se vihetünk végbe és életünket nem formálhatnánk önmagunk és nem is irányíthatnánk bizonyos célok felé.”<sup>1</sup> Az érvelés meggyőzőnek tűnik, s ha hozzá tesszük Kant elgondolását arról, hogy az akarat maga a gyakorlati ész, az a képességünk, hogy vágyainktól függetlenül csak azt válasszuk, amit eszünk „jónak” ítélt, akkor már kész is az akaratközpontú erkölcsfelfogás apológiája. De vajon az akarat általi meghatározottság valóban egyértelműen megragadható és kimeríti valamennyi etikai elmélet igényeit? Ha alaposabban megvizsgáljuk az akarat-fogalomnak az etika történetében betöltött szerepét, azt látjuk, hogy ez a fogalom nem mindig létezett, legalábbis nem a mai értelemben és távolról sem játszott ugyanolyan szerepet a különböző elméletekben. Ahhoz, hogy a mai erkölcsfilozófiai gondolkodásban használható fogalmi támpontként élhessünk vele szükséges, hogy áttekintsük megjelenésének, közép-pontba állításának és módszeres, kritikai leírásánál eszmei kontextusát, az antik és korakeresztény, a kanti és a fenomenológiai akarat-fogalmat. Dolgozatunk célja megvizsgálni az akarat-fogalom néhány változatát és értelmezésük szempontjait Arisztotelész, Kant, Husserl és Scheler filozófiájában, abból a célból, hogy a különböző jelentésváltozatok összevetésével a mai akarat-értelmezés számára minnél árnyaltabb és a jelenkori igényekhez, minnél közelebb álló felfogást alakítsunk ki az fogalom etikai jelentőségéről.

---

<sup>1</sup> Henning Peuckert: Husserl's Theories of Willing, Second workshop on Intersubjectivity in Adam Smith and Edmund Husserl, University of Oslo Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN), Department of Philosophy, [http://www.csmn.uio.no/events/2008/smith\\_husserl\\_ji\\_docs/080901%20Peucker%20Henning%20Husserl%27s%20Theories%20of%20Willing.pdf](http://www.csmn.uio.no/events/2008/smith_husserl_ji_docs/080901%20Peucker%20Henning%20Husserl%27s%20Theories%20of%20Willing.pdf), 9–11 September, 2008. 1.

## 1. AZ AKARAT FOGALOM EREDETE AZ ANTIK ÉS A KORA-KERESZTÉNY ETIKÁBAN

Jó ideig úgy tűnt, hogy a filozófiatörténészek körében általános egyetértés alakult ki arról, hogy az akarat fogalma hiányzott a görög filozófiából, de A. J. Voelke és A. J. P. Kenny művei (*L'idée de volonté dans le stoïcisme* és *Aristotle's Theory of the Will*) új megvilágításba helyezték a problémát azzal, hogy úgy írták le az ókori elméleteket, mint amelyek ugyanazokat a tárgysterületeket fednék le, mint amelyekről mi az akarat témájához tartozókként gondolkodunk, s e művek abban nagyjából egybehangzó álláspontot képviseltek, hogy az ókoriak nem rendelkeztek a mi akarat-fogalmunkkal.<sup>2</sup> Mindazonáltal Platón és utódai munkáiban és különösen azok fordításaiban, így a magyarnyelvű kiadásokban is, előfordulnak az akarat, illetve a szándék kifejezések, noha arra E. R. Dodds és Albrecht Dihle is rámutatott, hogy a görögöknek nem volt olyan szavuk, ami az akaratot vagy szándékot, mint olyant jelölte volna.<sup>3</sup> Az akarat-fogalom fokozatosan fejlődött ki és a vélemények megoszlának arról, hogy ki határozta meg először, a jelöltek között szerepel Platón, Arisztotelész, a platonikus Galénosz, a sztoikus gondolkodók közül Khrüszipposz, Poszidoniusz, Seneca és Epiktétosz, a keresztények közül pedig Szent Ágoston és Hivalló Szent Maximusz.

Az akarat-fogalom eredetének feltárásában Dihle főképpen három kifejezésnek és jelentésváltozataiknak tulajdonít fontos szerepet, ezek a *boulesis*, az *etelo* és a *prohairesis*. Idővel esetenként ezeket a szavakat az akaratra utalásban egymás szinonimáiként használták, ám sajátos jelentésárnyalataik feltárásában Dihle rámutat e kifejezések előtörténetére is. Eszerint, akkor amikor a *boulomai* és az *(é)télo* igéket különböző értelemben használták, *boulomai* a cselekvést megelőző tervezést jelentette, *(é)télo* pedig hajlandóságot vagy készséget, néha pedig olyan felkészültséget, ami jelentésében nagyon közel állt a tehetséghez/képességhez. A harmadik kifejezés, a *proaireomai* az értelemnek a lehetséges cselekvési célok közötti választására utal. „*Proairesis* – írja Dihle – szó szerint „hajlamot” (előszeretet)–et) vagy „preferenciát”–t jelent, inkább az intellektuális észlelés aktusát, mintsem a szándékot magát, a cselekvés általános irányvételét, vagy a cselekvésre irányuló késztetés erősségét. Csak azok a cselekvésre késztetések, amelyek érzelemből, szenvedélyből vagy ösztönből származnak írhatók le úgy, hogy nem tartalmazzák egyszersmind a cél észlelését is” (Dihle i.m. 21). Ugyanakkor Dihle megemlíti itt egy másik kifejezést is, amely figyelemreméltó termino-

---

<sup>2</sup> Charles H. Kahn.: *Discovering will From Aristotle to Augustine*, In. Dillon, J. M., and A. A. Long (eds.): *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988. 235.

<sup>3</sup> Albrecht Dihle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley and Los Angeles, 1982. 20.

lógiai értékre tett szert a későplatonikus filozófiában a *tolma* (*tolmé*) kifejezést. Ez a kifejezés nem csupán kockázatvállaláshoz szükséges elszántságot jelentett, hanem az akaratnak azt az aktusát is, amely révén az egyén legyőzi azokat a gátlásait, amelyek megakadályozhatnák abban, hogy az adott helyzetben cselekedjen.

Platón és követői filozófiájukban a *boulesis* kifejezést a *jóra való ésszerű vágyakozás* értelmében használták, szembeállítva a *thumos*-szal, a megbecsülésre törekvéssel és az *epithumia*-val, a gyönyör utáni vágygal. Ebben és olykor más összefüggésekben is a *boulesis*-t gyakran *akarat*-nak fordították<sup>4</sup>, mint például a *Kharmidész*ben, ahol Szókratész és Kritiasz „böles józanság”-ról folytatott beszélgetésében, ahol Szókratész úgy érvel, hogy amint nincs olyan vágy, ami semmi gyönyör után nem vágyódik, hanem csak önmaga és a többi vágy után, ugyanúgy *nincs akarat sem, amely semmi jót nem akar* [kiemelés tőlem U. Z. I.], csak önmagát és a többi akaratot akarja (167 e)<sup>5</sup>. Hasonló értelemben gondolkodott a *bouleszisz* jelentéséről Arisztotelész is a *Nikomakhoszi etika* több passzusában. Arisztotelész elsődleges célja itt megmagyarázni a saját akaratunkból fakadó és a nem saját akaratunkból fakadó cselekvések közötti különbséget, amelyben alapvető jelentőségű az elhatározás és az akarat viszonyának az értelmezése. Ily módon a *Nikomakhoszi etikában* három különböző összefüggésben vetődik fel a kérdés: egyrészt azzal kapcsolatosan, hogy mi az *elhatározás* és milyen szerepet játszik a cselekvésben, másrészt azzal kapcsolatban, hogy tőlünk függ-e, azaz saját akaratunkból fakad-e, hogy *jót és rosszat tegyünk*, harmadrészt pedig azzal kapcsolatosan, hogy az *erény és a lelki rosszasság* saját akaratunkból fakad-e. A probléma elméleti hozadécai között tartható számon a *saját elhatározásból* fakadó dolgok elhelyezése a *saját akaratból* fakadó dolgok tágabb kategóriájában, ez utóbbi szférában lokalizálva a belső mozgatóerőből magyarázható cselekvések és hosszabb távra kihatóan a jó vagy a rossz lelki alkat forrását (1111 b11, 1113 b, 1114 b)<sup>6</sup>.

A platóni és arisztotelészi akarat-felfogás közötti számos egyezés (pl. a vágy háromféle formája: *thumos*, *epithumia*, *boulesis*) mellett számos eltérést is tapasztalunk. Arisztotelész az emberi cselekvés magyarázatában a lélek két részére, adottságára, a racionális és a nem-racionális lélekrészre, azaz az értelemre és a vágy sokféle formájára támaszkodik. Ezen a felosztáson belül a *boulesis* pozíciója bizonytalan, ugyanis a vágyakozó (*orektikon*)

---

<sup>4</sup> Richard Sorabji: The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor, In: Thomas Pink and M.W. F. Stone: *The Will and Human Action From antiquity to the present day*, Routledge, Lkondon and New York, 2004. 6.

<sup>5</sup> Platón: *Kharmidész* (Fordította Papp János), In: *Platón Összes Művei*, Európa, Budapest, 1984. 80.

<sup>6</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (Fordította Szabó Miklós), Európa, Budapest, 1987. 61., 68., 72.

lélek-fakultás összetevőjeként, a nem-rationális lélekrészhez kellene tartozzon, de a jó vagy boldogság (*eudaimonia*) fogalmára való lényegi irányultsága valójában racionális. A vágy más formái nem racionálisak és ennyiben vagy alávetik magukat vagy nem az ész parancsainak, ám a *boulesis* nem tér el semmiféle olyan céltól, amelyet az ész jónak ítélt.<sup>7</sup> A megfontolt cselekvés Arisztotelész felfogásában racionális választás (*prohairesis*) eredménye, amely a (jóként elismert) cél legjobb elérésére vonatkozó döntést feltételez. Az említett döntésben a *boulesis* tűzi ki a célt és a *prohairesis* biztosítja a célhoz az eszközöket, s ennyiben az elsőt célra irányuló vágynak, míg a második az eszközökre irányuló megfontolt vágynak nevezhetnénk. Kahn éppen azzal magyarázza az antik akarat-felfogás hiányára vonatkozó korábban említett kijelentéseket, hogy valóban nem létezik olyan egységes fogalom, amely az itt tárgyalt két vágy-fogalmat összekapcsolná és az irracionális vágyaktól és az értelemről egyaránt különböző autonóm képességeként jelentkezhetne. Ez némiképpen meglepő, ugyanis Arisztotelész cselekvéelméletében az akarat számtalan aspektusával találkozunk, mint például: 1. a tőlünk függő (*eph' hemin*), cselekvés, amelyet hatalmunkban áll megtenni vagy nem megtenni; 2. a szándékos (*hekousion*) vagyis az önként véghezvitt cselekedet, amely magában foglalja a kezdeményezést és az intenciót; 3. a választott dolgok köre, amelyek a *prohairesis*-ből származnak; 4. a célok iránti vágyakozás (*boulesis*), vagyis a választás dezideratív aspektusa. A felsorolt aspektusok fogalmi értelemben függetlenek egymástól és csak jóval később, Aquinói Szent Tamás *voluntas* fogalmában tesznek szert egy önálló akarat-koncepcióhoz szükséges fogalmi egységre<sup>8</sup>, amely már a probléma újplatonikus és a stoikus örökségét (aszzenzió) is magába olvasztja és egy alapvetően teológiai indíttatású akarat-elmélet talaján áll.

A teológiai akarat-elmélet legismertebb korai képviselője Szent Ágoston, aki viszont már egy a paltóni-arisztotelészi felfogáson túlmutató akarat-elméleti örökségre támaszkodik. Az említett örökséget nyelvi értelemben úgy jellemezhetnénk mint a görög *boulesis*-ről a latin *voluntas*-ra való átmenetet, azonban az egyáltalán nem lényegtelen nyelvi formákon túl sokkal többet nyom itt a latban az az eszmetörténeti ív, amely az újplatonizmusnak, a korábbiánál némiképpen egyértelműbb akarat (*boulészisz*) felfogásától<sup>9</sup>, a

---

<sup>7</sup> Kahn i.m. 239.

<sup>8</sup> i.m., 240.

<sup>9</sup> Lásd szabadság és akarat összefüggését Plotinosznál, aki a rajtunk múló (*eph' hemin*), és az akarat (*boulesis*) viszonyát a maga idejében közkinccsé vált filozófiai fogalmak (*ennoia*) szerint taglalja: „[...] úgy tűnik, az múlik mirajtunk (*eph' hemin*), amit nem a véletlennek, és nem a kényszerűségnek, és nem is az erős szenvedélyeknek engedve cselekszünk, hanem úgy, ahogyan akartuk, anélkül, hogy bármi is útjába állna akaratunknak (*boulészisz*). Ha viszont így van, fogalma (*ennoia*) a következő: mirajtunk múlik az, ami akaratunknak szolgál, és aszerint

sztóikus *asszenzió*<sup>10</sup> át, a késő görög és latin filozófiai hagyományt az isteni és emberi akarat viszonyának problematikájába integráló kora-keresztény filozófiáig<sup>11</sup> terjed. Dihle maga is úgy tekintette, hogy a görög gondolkodás története Platónról Szent Pálra, Philónról Plotinoszig, fokozatosan felhalmozott egy olyan probléma-készletet, amelyre Augusztinus akarat-elmélete nyújtott átmenetileg megoldást. Ily módon azt kell mondanunk, hogy a keresztény akarat-elmélet nem előzmények nélküli, még legsajátabb kérdés-felvetésében sem, t.i. abban, hogy az emberi akaratnak az isteni akaratot kell követnie. Bár ez a gondolat már korábban megtalálható Epiktétosznál, aki sok tekintetben előrevetítette a keresztény szellemi attitűdöt, a különféle antik filozófiai hagyományok mellett Szent Ágoston által kialakított és később Aquinói Szent Tamás által módszeresen továbbfejlesztett teológiai akarat-fogalom létrejöttében a korai keresztény gondolkodók játszottak fontos szerepet, mint például Szent Athanáz, Nazianzi Szent Gergely és Marius Victorinus. A keresztény teológiai akarat-elmélet számos vonatkozásban a modern akaratfelfogás közvetlen forrásának tekinthető.

---

történik meg vagy nem történik meg, hogy akarjuk-e vagy sem.” (1, 27–33), idézi Bene László In. Bene László: Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz, *Világosság*, 2003/9–10. 109.

<sup>10</sup> A Krisztopposz által az i.e. III. században kidolgozott sztoikus filozófia a cselekvésben három fontos tényezőt különített el a képzetet (*phantasia*), a jóváhagyást (*szünkatatheszisz*) és az indítékot (*hormé*). Az akarat-értelmezésben fontos újjítás a jóváhagyást jelentő *asszenzió* (*szünkatatheszisz*) fogalom bevezetése, amely az cselekvést az emberi akarat irányítása alá helyezi. Ez a mozzanat mind Khrüsztopposz, mind pedig később Szent Tamás számára a szabadság helye. Kahn Inwoodra hivatkozva (Brad Inwood's *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985) a következő képpen magyarázza a jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) cselekvésben játszott szerepét: „Nem vagyunk urai a képzeleteinknek (*phantasiai*), a környezet vagy a testünk állapotai által kiváltott érzelmi vagy érzéki impresszióinknak. De jóváhagyásunk (*szünkatatheszisz*) racionális cselekvés, amely teljes mértékben rajtunk múlik: addig, ameddig magatartásunkat a racionális jóváhagyás ellenőrzi, magatartásunk hatalmunkban áll.” (Kahn i.m. 247.). Steiger Kornél elméleti összefüggésben megfogalmazott értelmezése szerint a fogalom az igazság elismerésében játszik szerepet: „A jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) az a mozzanat, amikor egy adott képzetet igaznak ismerünk el.” Steiger Kornél: Mi a szünkatatheszisz, *Világosság*, 2003/11–12. 217.

<sup>11</sup> A teológiai akarat-elmélet álláspontját képviselő Albrecht Dihle úgy véli, hogy a görög hagyományból teljesen hiányzó önálló akarat-fogalom viszont, kezdettől fogva bennrejlük az Isten parancsainak való engedelmeskedés bibliai képzetében. (Kahn 1988. 236–237.). Eszerint Istennek engedelmeskedni azt jelenti, hogy úgy tégy, ahogy ő szeretné, hogy alkalmazkodj akaratához, noha akarat a olykor teljesen kifürkészhetetlen lehet (mint például az Ábrahámnak adott parancsban, hogy áldozza fel fiát). A megfelelő emberi válasz sem az ésszerű megértésben, sem pedig az érzelmek és vágyak terminusaiban nem ragadható meg, hanem az egész személy elkötelezettségében, ami kihívást jelent az akarat-fogalom artikulációi számára. Dihle, i.m. 20.

## 2. AZ AKARAT MINT A KANTI ETIKA KÖZPONTI KATEGÓRIÁJA

Az akarat-értelmezés kanti fordulata az öntörvényadás gondolatára épül, amelyben az ember tudatára ébred a maga noumenális nem-empirikus dimenziójának. Ebben a megközelítésben az akarat ész általi, mégpedig a tiszta gyakorlati ész általi meghatározása, vagy ami ugyanazt jelenti, az akarat önmeghatározása, jelenti a garanciát az emberi szabadság lehetőségére és e képesség minden véges eszes lényben való tiszteletben tartása képezi egyszersmind az elkölcsiség legfőbb alapelvét. Nem véletlen tehát, hogy az akarat meghatározásának okai és lehetőségei képezik a *A gyakorlati ész kritikájának* központi problémáját. Kant mindjárt a mű elején tisztázza, hogy az ész elméleti használatában az ész a pusztá megismerő képesség tárgyaira irányul, míg a gyakorlati használatban vágyó képességünkre és az *akarat elhatározó okaival fogalakozik*.<sup>12</sup> Az akarat ebben a értelmezésben az a képességünk, amely vagy valamely képzetnek megfelelő tárgyakat hoz létre, vagy pedig elhatározza (meghatározza) magát e tárgyak kivitelezésére (megvalósítására) vonatkozóan.<sup>13</sup> A gyakorlati ész kritikájának az említett intelligibilis öntörvényadó képesség jogait biztosítandó, éppen az a feladata, hogy az empirikusan feltételezett észrt visszafogja attól, hogy egyedül ő akarja az akarat meghatározó okát szolgáltatni. Ily módon a kritika mindvégig arra törekszik, hogy az akarat elhatározó okainak a kimutatásában világosan megmutassa az észbeli, azaz a gyakorlati alaptételek formája általi meghatározás kitüntetett pozícióját a vágyó képesség bármely anyagával szemben.

A gyakorlati alaptételek, mint a gyakorlat általános meghatározásai lehetnek szubjektívek, azaz *maximák*, illetve objektívek, amelyek, ha föltételesek, akkor csak *előírások*, ha pedig feltétlenek, akkor *törvények*. A szabály az ész terméke, amely mint a hatáshoz való eszközt (legalábbis szándék formájában) *tettet ír elő* és legfontosabb feladata, hogy az akaratot teljes mértékben meghatározza. Az *általános gyakorlati törvény* (mint elv, maxima) nem anyagában, hanem csupán formájában tartalmazza az akarat meghatározásának az alapját, ugyanis az akarat ész általi meghatározása semmiféle érzéki, empirikus feltételtől nem függhet. Az az akarat, pedig amelyet csakis a maxima törvényt szabó formája határoz meg *szabad akarat*. A tiszta gyakorlati ész tárgya olyan tárgy képze, amely a szabadság lehetséges hatásából fakad és kizárólag a jó (őhajtóképesség tárgya) és a rossz (undor, megvetés tárgya) akaratra való vonatkozását jelenti. A törvény az akaratra vonatkozik, s az akarat, amelynek indoka megfelel a törvénynek önmagában (azaz következményeire való tekintet nélkül) jó.

---

<sup>12</sup> Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája* (Fordította Papp Zoltán), Osiris/Gond-Cura alapítvány, Budapest. 2004. 21.

<sup>13</sup> u.o.

Amennyiben az akarat meghatározásának mozzanatait is szemléltetni akarjuk, a következő összefüggésekhez jutunk: 1. a *törvény* eszünk által megalkotott képe; 2. a törvény hatásának eszközként előírt tette irányuló akarat (szándék) – a törvénynek megfelelő akarat tételezése –; 3. önmagában jó tett (szándék) megvalósítása, ami közvetlenül a törvényből következik, bármiféle érzelm közvetítése nélkül. Az így elképzelt erkölcsi cselekedet formája a *kötelesség*, ami az akarat ész általi meghatározásának az elve. Az erkölcsi cselekedetet Kant úgy értelmezi, mint hajlandóságoktól mentes, törvény szerinti objektíven gyakorlati cselekvést, mely kizárólag a kötelesség iránti tiszteletből következik. Éppen az ilyen cselekvés fejezi ki az ember erkölcsi lény mivoltát és ily módon ez „legfelsőbb élettörvénye”. A cselekvés tisztán erkölcsi jellegének megőrzéséhez szükséges, hogy az erkölcsi törvény a tiszta akarat egyetlen *meghatározási alapja* legyen. A kötelesség gyökere pusztán az ember ember volta, vagyis a természet mechanizmusától való függetlensége és szabadsága, annak a kifejezése, hogy személyisége nemcsak az *érzéki világhoz*, hanem az *intelligibilis világhoz* is tartozik, s ebben áll a kettős világhoz tartozó ember, „második és végső rendeltetése.”

Az akarat elhatároló oka lehet, az általános gyakorlati törvény formája mellett, a vágyó képesség anyaga is, amely Kant szerint olyan tárgy, „amelynek valósága kívántatik”. Ez azonban empirikus eredetű lévén, nem képezheti gyakorlati törvény alapját, ugyanis nem az ész független törvényhozó képességére épül, hanem „csupán valamely kéjjel vagy kinnal szemben való fogékonyság szubjektív föltételén alapszik”. Az ilyen anyagi gyakorlati tartalmak és a nekik megfelelő (feltételes) előírások az „önszeretet” vagy a „magunk boldogsága” általános elve alá tartoznak és gyakorlati törvényként való elfogadásuk ellen a legsúlyosabb ellenvetés, hogy „az akarat meghatározási alapját az alsóbb vágyó képességbe helyezik”. Ennélfogva ilyen esetben nem beszélhetünk öntörvényadásról, az ész által meghatározott, vagyis autonóm akaratról, hanem csak a kéjjel és kinnal szemben kiszolgáltatott, illetve a változó vágyakat követő (heteronóm) törekvésekről, amelyek közül mindenik a maga önkényét érvényesti, s ily módon megsemmisíti, a természeti kényszereknek szolgáltatja ki a személy szabadságát. Ugyanúgy, ahogy az akarat a természettől (kényszertől) való eltávolodás, az ésszerű szabadság elve, az önkény a természetnek való önalvetés és a szabadság feláldozásáé, s ennél fogva az erkölcsiség elvének, egyenes ellentéte.

### 3. AZ AKARAT-FOGALOM A FENOMENOLÓGIÁBAN

Ahhoz, hogy az akarat-fogalomnak a fenomenológiai etikában játszott szerepét megvizsgáljuk, előbb át kell tekintenünk Husserl akarat-értelmezésének különböző változatait és értelmezésüket a jelenkori husserl-irodalomban, majd a fenomenológiai akaratértelmezés sajátos irányváltását Max Scheler filozófiájában.

Husserl *Logikai vizsgálódások* illetve *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című művei akarat-felfogásának összevetéséből, illetve az említett problematikának szentelt vizsgálódásokból kiderül<sup>14</sup>, hogy Husserl írásaiban két akarat-elméletet dolgozott ki. Az elsőben azt állítja, hogy az akarati-tudat kétszeresen megalapozott jelenség, amely a bemutatás és értékelés alapvetőbb értelmi/mentális teljesítményein alapszik. A második elméletben Husserl az akarati aktusok összetettebb genetikus elméletére tesz javaslatot, amelyeket a pre-egológikus személyes életünkben felmerülő ösztönök és vágyak motiválnak. A *Logikai vizsgálódások*-ban Husserl különbséget tesz az objektíváló és nem-objektíváló aktusok között és az akarati aktusokat nem-objektíváló aktusoknak tekinti, amelyek intencionális anyákat csak bizonyos megalapozó objektíváló aktusok révén szerezhetik meg. Amint arra Christian Lotz rámutat Husserl feltevése az volt, hogy az olyan nem-objektíváló aktusok, mint az *érzés* és a *cselekvés*, *objektíváló aktusokra támaszkodnak*: „Mielőtt képes lennék egy érző aktusban egy tárgyra irányulni – idézi Husserlt Lotz a *Logikai vizsgálódások*-ból – találkoznom kell legalább „valamivel”. Ez azt jelenti, hogy az érző aktusok eredetileg nem saját tárgyaikra irányulnak, hanem objektíváló aktusokra alapozottak (fundiert), amelyek a tárgyat „mint olyant” mutatják be és ennél fogva hozzájuk képest elsődlegesek. Legalább „egy valami” intuitív adottsága nélkül az érző aktusok úgymond a „semmire” irányulnak”.<sup>15</sup> Ezzel szemben Peuckert úgy fogalmaz, hogy a *Logikai vizsgálódások* szerint az akarat csupán egy különálló intencionális minőség, amelyet hozzáadnak egy tárgyhoz, amely alapvetőbb objektíváló aktusok révén már eleve adott. Az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című művének első kötetében viszont Husserl megváltoztatja említett elképzelését, és úgy fogja fel az akarati aktusokat mint pozicionális aktusokat, amelyek saját különös intencionális tárgyaikra vonatkoznak. Ezek az aktusok az akarat valódi tárgyaikra irányulnak, amelyek tiszta teoretikus tárgyak, és az akarat intencionális minőségével vannak párosítva.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Peuckert i.m., Christian Lotz: *Action: Phenomenology of Wishing and Willing in Husserl and Heidegger*, Husserl Studies, 2006/ 22., Paul Ricoeur: *Méthode et tâches d'une Phénoménologie de la volonté*, In. Paul Ricoeur: *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004.

<sup>15</sup> Lotz, i.m. 125.

<sup>16</sup> Peuckert, i.m. 2–3.



Henning Peuckert szerint az említett változások nem pusztán az akaratértelmezését érintik, hanem az ész egészének újfajta felfogásához tartoznak. Kezdetben ugyanis Husserl az ész elméleti-, értékelő- (axiológiai) és gyakorlati észre tagolta és ennek megfelelően elhatárolta az elméleti, emotív és akarat aktusokat. Ebben a rétegzett konstrukcióban az akarat aktusok helyessége megalapozó aktusaik helyességén alapult, azaz az értékelő aktusok az őket megalapozó elméleti aktusoktól függtek, s így az akarat aktusok konstitúciójának feltételei is végső soron az elméleti tudatból eredtek. Ezzel szemben a későbbi genetikus fenomenológiai tudat-konstrukció nem egy eleve rögzített tudattal számol, hanem vissza megy a tapasztalat pre-egológikus és passzív eredetéhez, annak legalapvetőbb szintjéhez, s azt megkülönbözteti az ego befolyása alatt álló aktív szubjektív léteztől. A preegológikus szféra itt úgy jelentkezik, mint aminek alapvető asszociációi eleve strukturálják azt, ami a különböző érzéki szférákban adott, s az akarat aktusokat magukat is úgy értelmezik, mint amelyek az említett passzív szubjektív szférából fakadnának. Ez egyszerűen azt jelenti, hogy az alacsonyabb, passzív szinten végbemenő törekvések és késztetések befolyásolják és motiválják az én odafordulásait és elfordulásait ahhoz, illetve attól, ami érinti őt, s amely affekciók pozitív vagy negatív érzéseket keltenek. Itt szó sincs tehát pusztán semleges reprezentációkról, hanem a reprezentációkat értékelést hordozó elemi törekvések és érzések hatják át. Az elméleti és a gyakorlati szféra viszonyának távlatában ez nemcsak azt jelenti, hogy a gyakorlat tágabb fogalma magában foglalja a passzív szubjektív teljesítményeket is, hanem azt is, hogy a valódi elméleti aktusok elválaszthatatlanul összefonódnak ezekkel a gyakorlati tevékenységekkel, sőt úgy tűnik mintha az elméleti ész a gyakorlati ész funkciójává válna.<sup>17</sup> Lotz szintén kitér arra, hogy Husserl felülvizsgálta álláspontját és azt javasolja, hogy a gyakorlati aktusokat, úgy kell elképzelni, mint a tételező aktusok (positing acts) analógiáit.

Lotz a husserli felülvizsgálat fontos eredményének tekinti az „ösvélekedés” (*Urdoxa*) fogalmának értelmezését az *Ideen I.* kötetében. Eszerint „Az ösvélekedés (*Urdoxa*) a tudatot létrehozó reláció, mindig egy *cogito* és egy *cogitatum* relációja, aminek a tételezettje változhat attól függően, hogy valaki hogy fog fel egy tárgyat. Például egy tárgy nemcsak egy olyan vélekedésben lehet adott, amelyben úgy gondoljuk el a tárgyat, mint ami valóságosan létezik, hanem különféle más módokon is, mint amilyenek a kételyek, kérdések vagy feltevések. A kételkedő a tárgyat másképpen érzékeli; a tárgy noematikus vonásai aszerint változnak, hogy hogyan képzelik el a tárgyat. Ezek az elképzelések lennének a modalizációk.”<sup>18</sup> Husserl maga is jelzi az elméleti és gyakorlati irányultság különbségét, ám a *Eszmék II.* kötetének

<sup>17</sup> i.m. 3–7.

<sup>18</sup> Lotz, i.m. 127.

előszavában a gyakorlati viszonyulást tekinti elsődlegesnek. „Az aktívan akarni, az akarás attitűdjében élni megkülönböztethető a teoretikus attitűdbeli tételezéstől és ítéleستől, mint ami akart, mint gyakorlatilag igényelt, (meg)követelt stb. Élhetünk akaratteljes ön-elhatározásban vagy pedig az ezen elhatározás kivitelezésének tulajdonképpeni tevékenységében. Most már, amik feltételezettek, azok bizonyos reprezentációs aktusok, talán különböző szintű gondolati aktusok, és értékelő aktusok. De ezek az aktusok nem azok, amelyeket végrehajtanak a szó kiemelkedő értelmében. A valóságos és hamisítatlan teljesítmény az akarásban és a tettben van. Az attitűd megváltozik és elméletivé válik ha az elhatározást és a cselekvést stb. oly módon tekintjük, amely elméletileg és lehetségesként ragadja meg őket, ha ezen elméleti ráérző magatartás alapján alkotunk ítéletet.”<sup>19</sup>

A husserli filozófia kétféle alakzatának és az akarattelfogás ezeken belüli részletes elemzésével találkozunk Paul Ricoeur: *Méthode et taches d'une Phénoménologie de la volonté* című tanulmányában, az *A l'école de la phénoménologie* című kötetében. Ricoeur bár gondolatmenetében olykor bírálja a husserli transzcendentális módszert, igyekszik mindkét mű érdemeit elismerni, kiterjeszteni a noematikus reflexió hatáskörét az akarat valamennyi lényeges aspektusára, és előkészíteni „a leíró és konstituáló fenomenológiáról a tudat ontológiájára való átmenetet.”

Ricoeur nem csupán értelmezte, hanem számos vonatkozásban tovább is fejlesztette (újraértelmezte) Husserl akarat-felfogását. Az így megfogalmazott akaratkoncepció, az értelmezés módszertani feltételeinek kidolgozásán túl, összefüggéseiben tárja elénk az akaratproblémát. Álláspontja szerint: „az akarat dolog először azt jelenti, amit elhatározunk, a tervet, amit kidolgozunk, következképpen a tervet szigorú értelemben a döntés/elhatározás korrelátumának vehetjük; általa kijelölünk az úrbe egy jövőbeli cselekvést, mely tőlünk függ és ami hatalmunkban áll. A terv a cselekvés mint jelen idejű melléknévi igenév, az a jövőbeli *pragma* [cselekvési eredmény], amibe implikálva vagyunk [azaz ránk vonatkozik], mint aki végrehajtja és mint aki véghezviheti megteheti.”<sup>20</sup> Ricoeur az akarat mozzanatainak részletes elemzésével bizonyítja a husserli akarat-fogalom érvényességét, aktualizálja az akarat-probléma eszmetörténeti dimenzióját és bebizonyítja, hogy az akarat nem merülhet ki különálló sőt akár éppen ellentétes mozzanatok szembenállásában, hanem a maga tudatos és nem-tudatos aspektusaival együtt

<sup>19</sup> Edmund Husserl: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, transl. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London, 2000. 12.

<sup>20</sup> Paul Ricoeur: *Metoda și sarcinile unei fenomenologii a voinței* [Méthode et taches d'une Phénoménologie de la volonté], In. Paul Ricoeur: *La școală fenomenologică* [A l'école de la phénoménologie], Humanitas, București, 2007. 73–74.

emberi létjellemző, az önmagunkkal rendelkezés véghez vitele. A terv ebben az összefüggésben a „cselekedni” jelen idejű formája, amely úgy állítja elem a cselekvés anticipált eredményét, mint ami rám, mint végrehajtóra vonatkozik, mégpedig nem pusztán indikatív (jelentő) módon, hanem imperatív (parancsolón): kijelöli azt, amit tenni kell. A kijelölés módjának, tehát semmi köze a pusztá óhajhoz, modalitása kategorikus (feltétlen), s ezáltal a terv jövő-dimenziója se pusztán anticipatív. Az utasítás nekem szól, az „amit nekem kell tenni”, ellentétben a paranccsal, ami az „amit a másiknak kell tenni.” Következésképpen a döntés intencionalitása magamra irányul, terhet ró rám: „én (úgy) döntök, hogy...” („én elhatározom magam”), a felelősség rejtett tudata, a tudat lendületét készíti elő, amel „egy a világban megvalósítható cselekvés révén haladja meg önmagát”<sup>21</sup>. Végül a terv vonatkozást tartalmaz egy bizonyos motivációs folyamatra „én elhatározom magam mert...”, szemben a természettudományi oksági viszonyokkal, itt a test és az akarat közötti minden közvetítés ebben összpontosul. Tekintettel arra, hogy az „amit tenni kell” megvalósulásra vár az ennek megfelelő intencionális struktúra a cselekvésé. Az akarat a jelenben tevékeny és a világ „a maga útjaival és akadályaiival” „a cselekvés anyaga és kontextusa”. A cselekvés révén „átjárt” test közvetítésével a pragma (eredmény) átkerül a világba.<sup>22</sup>

Husserlnek az objektíváló aktusokhoz kötődő megalapozó szándékához sok tekintetben hasonló módon Max Scheler is ragaszkodik, ahhoz, hogy a pusztá kötelesség vagy céltételezés fogalmaival szemben az akarat szabad elhatározása valami tartalmilag adott és nem csupán képzeletben megragadható mozgatóélvre támaszkodjon. Ez a törekvése képezte a kanti formalizmussal szemben kidolgozott fenomenológiai értéketikájának az alapgon-  
dolatát. Lotz tanulmányában külön kitér Schelernek az objektíváló és nem objektíváló aktusokkal kapcsolatos sajátos álláspontjára. Megfogalmazása szerint „Scheler úgy vélte, hogy mivel a nem-objektíváló aktusok nem kapcsolódnak a léthez vagy entitásokhoz, úgy kell felfognunk őket, mint a *tudatnak a maga tárgyaihoz kötődő objektíváló viszonyait megelőzőket*. Az értékek és célok teszik lehetővé, hogy a dolgok bizonyos értékárnyalatokban adóttak legyenek, amelyeknek tudatában kell lennem ahhoz, hogy figyelmemet a dolgok felé fordítsam.”<sup>23</sup> Scheler filozófiájában ezáltal az akarat autonómiájának a kérdése a személy etikai autonómiájának a feltételeihez tartozik és szükségszerűen kétfajta autonómiát foglal magában: a.) a magánvaló jó és rossz személyes belátásának autonómiáját és b.) a valamiképpen jóként vagy

---

<sup>21</sup> i.m. 74.

<sup>22</sup> u.o.

<sup>23</sup> Lotz, i.m. 125–126.

rosszként adott személyes akarás autonómiáját.<sup>24</sup> Ezáltal Scheler felhívja a figyelmet arra, hogy az akarat, nem pusztán az akarat akarásának vagy valamiféle pusztán gondolati relevanciával bíró mentális okozásnak a képessége, hanem a jó és a rossz autonóm belátásának és személyes aktusban az erkölcsileg érvényes lét feltételévé tétele.

\* \* \*

Ha a szabadságot Platón nyomán úgy gondoljuk el, mint meghatározott belátásra épülő életformát, azaz az önmagunkkal rendelkezés szellemi és társadalmi feltételeinek a birtoklását, akkor az akarat voltaképpen azoknak a személyes feltételeknek az együttműködése, amelyek révén az „eloldozódásnak” és „újrakötődésnek” ezt a mozgását, az önmagunkkal rendelkezést véghezvisszük és meghatározott szellemi és társadalmi feltételekbe ágyazódik. Az akarat arra irányuló, meg-megújuló törekvés képessége, hogy magunkat értékekhez és „életcélokhoz” való alapviszonyunkban értelmezzük, meghatározzuk, cselekvésre (vagy tartózkodásra) indítsuk és megtartsuk.

---

<sup>24</sup> Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, Gondolat, Budapest, 1979. 740.